L'HUMANISME ARABE AU IVe/Xe SIÈCLE, d'après le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil*

(suite et fin *)

II. — *MISKAWAYH, ou l'humaniste serein: analyse des Šawâmil*

Autant les *Hawâmil* sont lestées d'existentiel et entraînent le lecteur dans des voies multiples parce qu'elles soulèvent le problème général de l'Homme face au monde et dans le monde, non sous forme d'un exposé linéaire qui endort la pensée plus qu'il ne l'excite, mais avec le harcèlement impitoyable d'un malin génie qui fait ressurgir la difficulté partout et sans répit ; autant les *Šawâmil* sont froidement objectives et limitées à l'analyse scolastique (1) des notions. Tandis que le vigoureux élan de Tawḥîdî ne laisse capter que quelques lignes de forces à multiples ramifications, la démarche de Miskawayh obéit sans défaillance à une attitude et à une méthode qui s'affirment implicitement dans chaque réponse et explicitement par endroits. Aussi, pour mieux apprécier la valeur et la portée du système que nous essaierons de reconstituer à l'aide des explications disparates et ressassées des *Šawâmil*, convient-il de définir d'abord les traits essentiels de cette attitude et de cette méthode.

L'attitude philosophique de Miskawayh.

Dès que nous fixons notre attention sur les caractéristiques de l'attitude philosophique de Miskawayh, nous nous apercevons de ce qui le distingue d'un philosophe moderne : s'il a la même

* Voir *Studia Islamica*, fasc. XIV.

(1) Scolastique est à prendre ici au sens large de philosophie obéissant aux règles de telle école.

disposition d'esprit que lui à pousser l'investigation rationnelle toujours plus loin, il n'a ni sa richesse doctrinale, ni sa souple problématique. La remarque mérite d'être soulignée, car elle vaut pour beaucoup de *falâsifa* dont les progrès semblent avoir été limités par un outillage mental moins soucieux de pénétration du réel que de rigueur formelle, mais non pas tant par le respect du donné révélé. Aristote et Platon glosés, commentés et interprétés par une longue et obscure tradition, ont eu, en définitive, sur des esprits comme Miskawayh une emprise bien plus déterminante et totalitaire que le Coran.

Miskawayh s'offre ainsi à nous comme un exemple parmi d'autres, d'une conscience largement « laïcisée ». La dimension religieuse ne s'impose à lui que sous forme d'un ensemble de rites dont on ne saurait dire s'il respecte en eux la contrainte sociale ou l'expression symbolique d'une foi très personnelle ([1]). L'univers sollicite notre réflexion et non pas notre soumission craintive ; l'intelligence doit percer, ou du moins tenter de percer tous les mystères, y compris ceux que la Loi religieuse impose sans explication à notre foi ([2]). Et notre intelligence peut, dans des cas privilégiés, mener à bien une telle entreprise, car elle est guidée par une lumière céleste, émanant de l'Intellect Agent *(al-'aql al-fa'âl)*, source inépuisable de forces et de garantie d'authenticité pour toutes nos audaces analytiques et critiques.

Tel est, *grosso modo*, le credo de toute la *falsafa ;* tel est, à un degré éminent, celui de Miskawayh que ses origines persanes et les tendances intellectuelles de son temps ont orienté vers une sorte de contemplation grave des singularités ([3]), ce qui est le contraire du monisme existentiel dans lequel s'enferme la conscience religieuse.

L'esprit n'est pas seulement disponible à comprendre tout

(1) On ne peut valablement se prononcer sur ce point qu'en interrogeant ses autres ouvrages et principalement : *al-Fawz al-aṣġar* et *Tahḏîb al-aḫlâq* dont nous donnerons sous peu une traduction française annotée.

(2) Exemple : la croyance aux anges justifiée philosophiquement, pp. 363-64.

(3) On peut appliquer à Miskawayh, en l'adaptant à son tempérament de moraliste, cette définition que R. Aron a proposée pour l'histoire : « c'est une contemplation esthétique des singularités ».

parce qu'il s'est dégagé de toute donnée extrinsèque à lui ; il est puissamment tendu vers une définition exacte de sa propre nature et de sa relation à l'univers, Mais cette attitude, pour être pleinement féconde, doit obéir à des exigences normatives qui sont à la fois la condition et le critère du bon exercice de la raison. Sans nous attarder au rappel de ce que ces exigences doivent à la tradition philosophique grecque, nous nous contenterons, ici, de les définir telles que Miskawayh les assume et les énonce, à l'occasion, dans les *Šawâmil* (1).

Pour « acquérir la connaissance parfaite d'une chose, lever tous les doutes à son sujet et ne laisser aucun aspect que l'âme aspire à reconsidérer » (p. 343) (2), toute investigation *(baḥṯ)* doit apporter une réponse aux quatre questions portant sur « les principes *(mabâdi')* et les causes premières de tous les êtres » (p. 342). On commence par établir l'ipséité *(huwiyya)* de la chose étudiée en répondant à la question « est-ce que » *(hal)*; puis « l'espèce *(naw')* dont elle est constituée et par laquelle elle est ce qu'elle est », en répondant à la question « qu'est-ce » *(mâ)*; puis sa différence spécifique *(faṣl)*, en répondant à la question « quelle [chose est-ce] » *('ayyu)*; enfin sa cause finale *(al 'illa al-'aḫîra)*, en répondant à la question « pourquoi » *(lima)* (3). Seules échappent à cet examen les données naturelles immédiates *('awâ'il ṭabî'iyya)*. Ainsi, il est dans la nature des corps physiques d'être entraînés vers le bas (4), de l'œil de voir avec telles de ses parties, de l'oreille d'entendre quand l'air vibre d'une certaine façon (p. 263-64). Ce sont là des perceptions particulières qui permettent à l'esprit de s'élever jusqu'à ces prémisses nécessaires *(al-muqaddamât al-ḍarûriyya)* sur lesquelles doit être fondée toute démonstration scientifique (p. 292-93 ; lire « *bayyana* » et non *tabayyana*, p. 293, l. 3).

(1) Il est difficile d'étudier la logique de Miskawayh, car il se contente très souvent de parenthèses méthodologiques.

(2) Pour ne pas multiplier les appels de notes, nous renverrons toujours ainsi au texte des *šawâmil*.

(3) Il s'agit des quatre objets de la recherche ; en scolastique on disait : quod, quid, quale, cur.

(4) Il ne s'agit pas ici de pesanteur, mais de ce mouvement universel qui porte tout corps à rejoindre son centre naturel.

Une fidélité rigoureuse aux axiomes et aux règles du syllogisme apparaît ainsi comme la condition *sine qua non* de toute attitude philosophique. Toute une conception de l'objectivité scientifique et toute une démarche typique de l'intelligence se trouvent, par suite, impliquées dans cet impératif initial.

Être objectif, c'est se dépouiller de toute affectivité, faire taire ses intérêts, ou ses préférences personnelles, écarter tout parti-pris religieux, politique ou familial pour être plus à même d'appliquer avec succès les méthodes d'analyse du réel. Un seul résultat compte : la vérité *(al-ḥaqîqa)* acceptable par tout esprit sain et serein, c'est-à-dire indifférent aux entreprises humaines autres qu'intellectuelles. Et il importe d'autant plus de réprimer les irruptions de la subjectivité que le sujet traité engage un penchant secret de notre nature. Ainsi, ce n'est sûrement pas une simple clause de style qui amène Miskawayh à préciser dans quel esprit il entend consacrer un traité *(maqâla)* à part à l'alchimie. Après avoir rappelé les positions tranchées d'al-Kindî et des théologiens qui la condamnent comme étant une activité hérétique, celle d'Ibn Zakariyâ al-Râzî qui en affirme le bien-fondé, il conclut : « Chacun avance des arguments que nous examinerons à fond en prenant soin de citer les exposés *(aqâwîl)* de tous. En nous livrant à une telle étude, notre unique objectif *(maqṣûd)* sera de déceler la vérité, en dehors de toute idée de profit qu'on espère ordinairement tirer de l'alchimie. Tel est, en effet, le but de la spéculation et de la recherche pour qui pratique la philosophie. Que, cela étant, [l'alchimie] s'avère vraie ou fausse, ne nous intéressera nullement, car il s'agit de ne pas nous laisser entraîner jusqu'à l'aveuglement *(al-hawa)* ni par amour pour sa véracité et par espoir d'en établir la réalité *(iṯbât)* en nous trompant nous-mêmes, ni par parti-pris pour son rejet » (p. 327) [1]. C'est à réaliser cette purification mentale, préalable à toute activité intellectuelle soucieuse de vérité que doit, en premier lieu, viser l'effort de réflexion personnelle *(ijtihâd)*. Celle-ci s'éduque et se perfectionne en s'exerçant sur « des problèmes d'arithmétique, de géométrie et d'autres sujets [théoriques] », tout comme le corps qui pratique le sport (p. 331).

(1) *Cf. supra*, I, p. 77, n. 5.

Pour les jurisconsultes, ce sont les aspects non définis de la législation divine *(šar')* qui offrent à la réflexion gratuite des occasions de s'exercer. Peu importe que leurs solutions soient divergentes en ce domaine : comme pour les philosophes, « leur but n'est pas tant de saisir l'ultime résultat et d'en tirer tout le parti utile, mais d'exercer l'âme à la spéculation, de l'habituer à poursuivre avec constance la réflexion *(rawiyya)* et la pensée logique *(al-fikr)* quand elles s'exercent correctement, s'assurant ainsi une disposition *(malakatun)* et une aptitude à penser longuement, délivrant l'âme des sens et de tout ce qui est corporel » *(ibid.)* (1).

La notion d'objectivité revêt, dès lors, une portée nettement intellectualiste. Il s'agit moins de s'installer dans l'objet et de l'étudier comme tel que de le faire participer à un réseau préétabli de concepts. L'instrument forgé par « le maître logicien » *(ṣâḥib al-manṭiq)* pour guider la pensée dans ses cheminements vers l'exploration du réel, a pris, on le sait, sous l'influence de divers commentateurs et utilisateurs, une existence propre assez consistante pour imposer à la spéculation les directions à prendre (2). Nous ne pouvons décider, sur la foi du seul ouvrage qui nous occupe dans cette étude, dans quelle mesure Miskawayh rejoint, par-dessus une tradition composite, l'authentique leçon du « Premier Maître » (3). Ce qui est sûr, c'est qu'il possède, outre une pratique aisée de la définition avec toutes ses implications méthodologiques (4), cette conviction de l'initié qui éprouve du dedans l'efficacité de son art. De là, une rigueur qui n'échappe pas au formalisme, une liberté critique qui débouche facilement sur l'absence de générosité intellectuelle, voire sur l'intolérance. Ainsi, Tawḥîdî est repris sur la moindre de ses incartades à la terminologie, ou à la méthodologie

(1) Notons, ici, ce que l'attitude philosophique a d'égocentriste puisqu'elle applique aux *fuqahâ'* une conception de l'*ijtihâd* qui leur est étrangère et ne s'explique qu'en vue de la contemplation du sage.

(2) La véritable démarche de la pensée d'Aristote présente, on le sait, un aspect pragmatique et tâtonnant qu'elle ne perdra qu'avec les commentateurs littéralistes. Cf. J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 1938, Introd.

(3) Il cite surtout la Physique, les traités de logique et l'Éthique à Nicomaque. Cf. Index des noms propres dans le *K.H.*

(4) Voir des exemples de définitions, pp. 31 ; 95-108 ; et *infra* p. 69.

consacrées chez les vrais philosophes (*al-mutaḥaqqiqûn*, exactement : « les chercheurs méticuleux de la vérité »). Conscient qu'il n'existe pas en philosophie de concept neutre ([1]), il rejette tout emploi libre d'un mot, ou d'une expression (*ittisâ' fîl-kalâm;* ex. p. 180 rejette « *multamas al-nafs* » ; p. 188, met en garde contre l'usage délicat du mot *'adam* ; p. 208, souligne que d'une façon générale « l'auteur des questions suit le mode d'exposé rhétorique ([2]) et non celui des logiciens... » ; p. 350, il est impropre de parler de « l'union de l'âme au corps », *ittiṣâl al-nafs bil-badan*, etc.). Au point de vue méthodologique, il ne répond jamais à une question avant d'avoir rectifié le défaut qu'elle comporte. Il reproche à son correspondant « d'énoncer en queue les questions qui viendraient plutôt en tête » (p. 26) ; de mélanger des questions de difficulté et d'importance inégales (p. 88) ; de partir de bases fausses et de faire tout un développement sur ces bases (p. 188), etc.

Cette assurance méthodologique, ou, si l'on veut, ce critère suprême d'objectivité qu'est la logique des concepts, joue un rôle décisif dans la réfutation des théologiens, des juristes, des philosophes égarés et de tous ceux qu'il nomme avec dédain les ignorants *(al-ǧuhhâl)* ([3]). Aux tautologies, sophismes et errements de tous ces prétentieux dialecticiens qui devaient encombrer les cercles mondains ([4]), Miskawayh oppose le plus souvent sa propre analyse, dense, serrée et toujours d'une clarté séduisante ([5]). Répondant à la question 50 dans laquelle Tawḥîdî a rapporté plusieurs définitions de la science avec les objections adressées à chacune, il commence par déclarer :

(1) Voir l'intéressante analyse qu'il fait de l'origine et de la fonction sociale du langage, pp. 6-10.

(2) Pour la différence entre raisonnement rhétorique et raisonnement logique, cf. Mlle Goichon, *Lexique*, 611,4.

(3) Cf. pp. 318-19. Malheureusement, Miskawayh nomme rarement les hommes, ou les sectes qu'il critique.

(4) Il est intéressant de noter le ton de supériorité qu'affecte Miskawayh pour en parler, p. 316.

(5) Une étude de la langue philosophique ne s'intéressant pas seulement au vocabulaire technique, mais au style, révélerait, à cet égard, en Miskawayh un excellent représentant d'une tendance « littéraire » s'opposant à la tendance « techniciste ».

« Je rejette, pour ma part, toutes les réponses citées et les objections qui y ont été faites, car tous ces auteurs auxquels il : [Tawḥîdî] s'est référé (1) ne connaissent pas l'art de la définition *(ṣinâ'at al-taḥdîd)*. C'est un art difficile qui exige une vaste connaissance de la logique et, en outre, beaucoup de pratique » (p. 136). Suit un exposé solide qui impose et rehausse la valeur d'une condamnation aussi ferme.

La rigidité théorique qu'imposent ainsi à toute entreprise philosophique des schèmes conceptuels, des cadres de classement et des principes de connexion constituant comme autant de rites d'une religion de l'esprit, se trouve heureusement assouplie chez Miskawayh par un recours régulier aux prémisses *(uṣûl)* particulières à chaque science et par une curiosité sans frontières. L'un et l'autre correctifs en impliquent un troisième qui sauve l'attitude philosophique de tout dogmatisme absolu : c'est le sens de la relativité. Grâce à ces trois qualités auxquelles il faut ajouter toujours, rappelons-le, l'élégante clarté du style, la lecture des *Šawâmil* procure, parfois, l'agréable impression qu'il s'agit d'un texte moderne. Cela, bien sûr, à condition de ne pas commettre vis-à-vis de l'auteur l'injustice de lui reprocher son point de vue insuffisamment dégagé des thèmes éthiques et de la perspective religieuse qui orientaient la conscience collective de son temps. Ce qui compte dans l'attitude philosophique, c'est, en effet, le type de regard qu'on porte sur *le* monde et non pas tant l'interprétation qu'on en donne avec les notions et le vocabulaire en usage dans *son* monde. Or, on peut saisir dans la réflexion de Miskawayh un mouvement tel que s'il lui était donné de l'appliquer à notre époque, avec nos moyens d'analyse et d'expression, il se classerait, sans doute, parmi nos esprits lucides (2).

Pour éviter d'aller trop au-delà des limites habituelles d'un article de revue, nous nous contenterons d'illustrer les précédentes notations à l'aide d'un seul exemple choisi entre beaucoup

(1) Il n'a nommé explicitement que les *Mu'tazila*.

(2) C'est la redécouverte de ce regard que doit viser, en premier lieu, toute histoire de la philosophie plus soucieuse de communier avec une inquiétude permanente de l'esprit que de retrouver des procédés périmés de recherche.

d'autres à cause de l'importance du sujet traité [1]. Il s'agit, en effet, de la question si âprement discutée dans toute l'histoire de la spéculation théologico-philosophique : nous voulons parler du déterminisme et du libre arbitre *(al-jabr wal-iḫtiyâr)*. La réponse étant l'une des plus longues du livre (pp. 220-226), nous ne pouvons retenir, ici, que les articulations essentielles du raisonnement.

Au lieu de partir de données abstraites, ou de présupposés religieux, Miskawayh décompose l'acte humain en le considérant en lui-même d'abord *(al-fi'l min ḥayṯu ḏâtuh)* — c'est-à-dire limité à l'individu — en tenant compte de sa destination ensuite *(min ḥayṯu 'iḍâfatuh ila ġayrih)*.

a) L'homme se rattache au règne minéral, végétal, animal, ou aux anges selon que l'acte émane de lui en tant qu'il est un corps naturel, un être croissant, doué d'une âme et de sens ; ou un être raisonnable.

« Chacun de ces actes a de nombreuses espèces, des facteurs et des causes qui s'analysent aussi sous divers points de vue. Tous rencontrent des obstacles nombreux, des impossibilités variées dont les uns sont naturels, les autres accidentels, les autres encore coercitifs *(qahrî)*.

« Quand, dans l'examen d'un tel problème *(mas'ala)*, on ne distingue pas ces actes l'un de l'autre et quand on ne s'arrête pas à toutes les directions *(ǧihât)* [de leurs développements], tout s'embrouille et l'on discerne mal comment les étudier...

« Tout acte — considéré dans la diversité de ses espèces et la divergence de ses directions — exige, pour se manifester 4 données *('ašyâ')* :

1) l'agent dont il émane,
2) la matière *(al-mâdda)* sur laquelle il porte,
3) l'objectif visé,
4) la préconception *(al-ṣûra allatî tataqaddam)* que s'en fait l'agent et qu'il désire matérialiser en agissant » (p. 221).

(1) Pour l'utilisation des prémisses propres à chaque science, cf. par ex. pp. 167 sv. ; 202 ; 339-41, etc. ; pour la curiosité, cf. pp. 104 in fine (il reproche à Tawḥîdî de limiter à la langue arabe son champ de recherche scientifique) ; p. 168 (il pratique la *firâsa* au cours de ses nombreux déplacements) ; pour la relativité, pp. 192, 352, etc.

La notion de « proche » et de « lointain » vient compliquer, ou plutôt nuancer davantage cette approche prudente du problème. En effet, « chacune des 4 données nécessaires [1] à l'existence de l'acte se subdivise en deux : elle est proche, ou lointaine. Ainsi, l'agent proche, c'est, par exemple, le manœuvre qui transporte les matériaux pour la construction d'une maison ; l'agent lointain, c'est celui qui dresse le plan de la maison et en dirige [la réalisation]... » (p. 222) ;

b) Du point de vue de sa destination, l'acte s'analyse « en tant qu'il traduit une obéissance, ou une désobéissance à autrui ; en tant que ʻAmr l'aime et que H̲âlid l'abhorre ; du point de vue de ce qu'il a de nuisible pour Bakr et d'utile pour ʻAbd allah... » (p. 223).

Dès lors que cette complexité de l'acte humain nous apparaît, nous pouvons dire que le libre arbitre consiste, ainsi que le montre la dérivation *(ih̲tiyâr = iftaʻala min al-h̲ayr)*, à exécuter ce qui est objectivement, ou subjectivement le meilleur. « Même s'il ne lui est pas bénéfique, en réalité, l'acte [libre] dépend de l'homme sous le rapport [de cette notion] de meilleur. Il est, en effet, le produit d'une réflexion et d'une appréciation [préalables] de la part de l'agent qui entend en retirer le meilleur [avantage] pour soi. L'on sait, par ailleurs, que l'homme ne soumet à sa réflexion et à son jugement ni la chose obligatoire, ni la chose défendue ; mais il le fait uniquement pour la chose possible *(mumkin)*, nous voulons dire non défendue... » (p. 223). Mais ce type d'acte qui s'insère dans l'étroite frange où l'homme peut orienter librement son choix, n'échappe pas à tout le conditionnement décrit plus haut. D'où les erreurs, les confusions et les déviations de l'analyse d'une réalité aux faces multiples (p. 224). La démonstration de Miskawayh s'achève par le rappel du primat de l'intelligence : « sans ce type d'acte [où s'exerce notre libre arbitre] l'existence de l'intelligence loin d'avoir quelque utilité, serait frivole et futile » (p. 226).

(1) Elles ne le sont cependant pas toutes à la fois pour n'importe quel acte, p. 222.

*
* *

On n'a pas épuisé la définition de l'attitude philosophique d'un Miskawayh lorsqu'on en a énuméré les réflexes méthodologiques et saisi les inquiétudes purement intellectuelles. La *falsafa*, comme la scolastique chrétienne, est un tout indissoluble, une réalité non pas linéaire, mais globale, enfermant, telle une sphère, un riche univers. Dans celui-ci, la responsabilité intellectuelle du praticien se trouve *solidairement* engagée avec sa conduite. A la suite de Râzî (1), Miskawayh montre avec force qu'être philosophe, c'est vivre une sagesse *(al-ḥikma)*, c'est-à-dire conformer avec intransigeance sa vie pratique aux exigences de l'intelligence. Si le succès de la recherche *(al-baḥṯ)* est fonction de la rectitude de la conduite et de sa soumission rigoureuse aux règles d'hygiène de l'âme, la réciproque est aussi impérative. C'est ce qui fait que l'ignorance ravale nécessairement au niveau de l'animal (cf. p. 17 et *passim* dans plusieurs réponses).

L'idéal suprême visé par *l'être-vivant-philosophant* dans sa lutte incessante contre les passions de l'âme *(ǧihâd al-nafs)*, est, en définitive, selon l'expression de Râzî « de ressembler à Dieu » (2). Nous étendre davantage sur cet aspect éthique de l'attitude philosophique reviendrait à exposer tout le contenu de la « sagesse ». Or, un tel exposé, s'il faut obéir à la logique de notre analyse disséquante et séparante, relève plus du système général que Miskawayh prend à son compte que de l'élan permanent qui anime son cœur et son esprit. Mais en consentant à détacher ainsi de l'attitude du philosophe les enseignements qui la fondent et la nourrissent, nous nous garderons d'oublier que c'est seulement en retrouvant le regard unificateur du sage qu'il nous est possible de percevoir, à notre tour, la lumière dont il s'éclaire lui-même.

(1) Nous pensons surtout à *al-ṭibb al-rûḥânî* et *al-sîra al-falsafîya*, éd. in P. Kraus, *Opera philosophica*, Le Caire, 1939.
(2) *al-sîra*, op. cit., p. 108, qui reprend *Théétète*, 176 b.

*
* *

La méthode de Miskawayh

Suivant le dictionnaire philosophique de Lalande, nous distinguons la méthode comme « direction définissable et régulièrement suivie par l'esprit » dans sa recherche, de la méthode comme organisation, c'est-à-dire comme ensemble de procédés techniques pour parvenir à la vérité recherchée. Nous venons de définir la première sous le titre plus large et plus clair d'attitude philosophique ; nous allons, maintenant, grouper quelques indications sur la seconde.

En conclusion à sa préface, Miskawayh indique avec précision certaines règles auxquelles il se pliera, dans tous ses développements. « Nous nous fixons comme exigence *(šarṭunâ)*, quand nous traiterons d'un problème d'en lever la difficulté et d'en expliquer les [points] obscurs. Chaque fois qu'une telle entreprise présentera un lien avec une formulation *(kalâm)* déjà faite et reconnue [valable], [ou] un principe *('aṣl)* déjà éprouvé et établi, expliqué et dégagé par d'autres que nous — surtout s'il s'agit d'un homme hautement célèbre en philosophie —, nous y renverrons et en indiquerons la référence. Il m'est apparu préférable de faire cela tout en procédant à des mentions allusives et brèves, que de prendre la peine de retranscrire longuement [les textes] » (p. 4). Quand on réfléchit à la méthode ainsi choisie par Miskawayh et dont il rappelle plusieurs fois les impératifs pour s'excuser de ne pouvoir tout dire sur des sujets particulièrement féconds (1), on s'avise que son ouvrage est un signe éminemment révélateur du changement intervenu au IVe/Xe siècle dans le travail philosophique. Comme en témoigne l'impressionnante bibliographie dressée par Ibn al-Nadîm à peu près au moment où fut composé notre ouvrage, le philosophe n'a plus guère à se préoccuper d'interpréter la pensée grecque, ni de l'adapter au climat arabo-islamique, ni encore moins de traduire les textes. Il s'agit maintenant d'*orien-*

(1) Voir par ex. comment il traite toute la question 4, pp. 26-33.

ter les jeunes disciples et les amateurs dans une production riche, mais disparate ; d'élaborer des synthèses éclectiques et d'appliquer, de façon personnelle, à des domaines nouveaux, les procédés et les idées assimilés.

Les remarques dont Miskawayh accompagne ses renvois, autant que la ferme concision de son texte, confirment cette évolution dans la *falsafa*. Il prend soin de préciser, en effet, en citant tel traité, ou tel commentaire, qu'on le trouve facilement, ou qu'il est excellemment traduit (cf. par ex. p. 31, 32, etc.). De plus, les modernes comme Kindî, Râzî Abû Zayd al-Balẖî sont cités au même titre que les anciens, quoiqu'avec un respect moins fervent. Le nom d'Abû Sulaymân qu'on s'attendrait à lire fréquemment est systématiquement passé sous silence par Miskawayh ([1]). Cela s'explique, sans doute, par un souci de s'affirmer l'égal de ses contemporains. Ainsi, il renvoie deux fois (pp. 280 et 340) au seul ouvrage philosophique qu'il ait, semble-t-il, composé à la date où il écrit : « *al-fawz al-'aṣġar* ». Le ton doctoral et parfois condescendant qu'il adopte en s'adressant à Tawḥîdî tend à prouver qu'il jouissait malgré les allégations de ce dernier ([2]), d'une certaine considération dans les milieux savants. Il ne manque surtout pas une occasion de signaler les sujets qui n'ont pas été traités avant lui et qu'il est donc le premier à aborder.

« Je souhaitais, dit-il en réponse à la fameuse question 88, y consacrer une dissertation *(maqâla)* qui formât un tout exhaustif, satisfît et dispensât [d'autres réponses], lorsqu'un ami m'en fit la demande. Pour de telles questions qui reviennent sur toutes les bouches et qui sont célèbres pour le doute et le désarroi [qu'elles font naître], on doit d'autant moins se contenter de réponses du genre de celles [de ce livre] ... que personne avant moi n'en a, à ma connaissance, longuement traité, de sorte que je puisse y renvoyer pour l'explicationde l'idée [centrale] que j'eusse rapportée [ici]. Mais comme j'en ai fait l'objet de ma réflexion, il serait inadmissible d'y apporter

(1) Est-ce de lui qu'il s'agit p. 83, 108 et 110 ? Miskawayh va jusqu'à supprimer les citations empruntées par Tawḥîdî à « un maître éminent ».

(2) Cf. *Imtâ'*, passage déjà cité. Pour le ton professoral, cf. p. 108, 181, 188, etc.

une réponse moyenne qui ne soit ni longue, ni courte » (p. 215) (1).

De même, pour se justifier de ne pouvoir traiter de la justice d'une manière à la fois satisfaisante et brève, il fait ces remarques intéressantes :

« Si nous avions trouvé, sur ce sujet, un exposé complet fait par un philosophe connu, ou un livre composé et commenté, nous aurions, selon notre habitude, conseillé de s'y reporter et nous y aurions renvoyé, selon notre règle *(rasm)*. Mais nous ne connaissons qu'un opuscule *(risâla)* que Galien a tiré de Platon et qui ne saurait suffire pour un tel sujet. On n'y trouve, en effet, qu'une exhortation à la justice, une mise en évidence du mérite *(faḍl)* qui s'y attache et du fait qu'elle est préférée et aimée pour elle-même » (p. 85).

Quelques références à l'expérience vécue viennent parfois consolider, en le concrétisant, ce savoir purement livresque. On les souhaiterait naturellement plus nombreuses, plus développées et plus précises. Mais le philosophe, pour des raisons à la fois scientifiques et morales, — lutter contre la subjectivité, observer la discrétion *(kitmân al-sirr)*, etc... — arrive à parler très peu de soi et des autres (2). Pourtant Miskawayh nous dit qu'il lui a été donné « au cours de [ses]déplacements à travers la terre et de [ses]nombreux voyages de voir toutes sortes de gens, de se mêler à divers peuples, d'observer des mœurs étonnantes » (p. 172). Cette ample moisson de notations sociologiques, ethnographiques et psychologiques, comme nous dirions aujourd'hui, s'ajoutant à la vaste érudition historique dont il fera preuve en écrivant son *Tajârib al-umam* (3), auraient pu fournir à notre philosophe d'abondantes et vivantes illustrations dans ses développements abstraits. Mais ne nous y

(1) Notons, au passage, le sens de la responsabilité du philosophe chez Miskawayh.

(2) Il tait même les noms de ceux qu'il cite comme autorités, ex. pp. 18, 190-91, 316.

(3) La volonté d'illustrer par des exemples vécus ses théories éthiques s'affirme jusque dans le titre de l'ouvrage. Nous aurons à la préciser ailleurs en analysant des portraits-types comme ceux d'Ibn al-'Amîd et de 'Aḍud al-dawla, *Tajârib*, II, 275-282 et 404-409.

trompons pas : son expérience des hommes est, comme nous le montrerons, à la base de sa psychologie morale. Sa répugnance à confronter trop brutalement, comme le voudrait Tawḥîdî, les données vécues avec les analyses théoriques confirme, dans un sens ([1]), la nature et la fonction essentielles de la *falsafa :* c'est un débat intérieur, une **acceptation contemplative** de la condition humaine avec ses déchirantes contradictions ; débat et acceptation dont on consent à livrer le seul aspect rationnel, parce qu'il est apaisant pour tous ceux qui, incapables de surmonter les antinomies de notre nature, versent dans la révolte désordonnée, ou le désespoir dissolvant. C'est à cette condition implicitement affirmée dans les textes, que la *falsafa* peut jouer son double rôle de méthode de perfectionnement personnel pour le spécialiste (p. 269), de remède efficace pour le profane (p. 58).

L'étude de la méthode suppose aussi celle des procédés stylistiques que Miskawayh emploie pour rendre plus intelligibles certaines explications trop étrangères à nos représentations habituelles. Il y a ainsi toute une imagerie scientifique qu'on peut dégager des *Šawâmil* et qui, interprétée à la manière de G. Bachelard, constituerait « une contribution à une psychanalyse de la connaissance objective » ([2]). Les développements d'une telle recherche sont si importants et si délicats que nous croyons plus prudent de les réserver à une enquête plus vaste.

*
* *

L'anthropologie de Miskawayh

Comme le montre son important « *Traité d'Éthique* » *(Tahḏîb al-'aḫlâq)*, Miskawayh se distingue des autres *falasifa* par la place prépondérante qu'il assigna à la morale dans l'organisation du savoir. ([3]) Il semble avoir surtout médité l'*Ethique à*

(1) Il y a aussi le poids propre des concepts et des schèmes logiques sur la pensée, la poussant sans cesse vers le formalisme.

(2) Sous-titre de son ouvrage : *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1957.

(3) Cf. la classification des sciences qu'il donne dans son *Kitâb al-sa'âda*, pp. 48-60 ; éd. Le Caire 1928.

Nicomaque et ne s'être intéressé aux autres branches de la philosophie que dans la mesure où le traité du Maître renvoie explicitement ou implicitement à des données psychologiques et métaphysiques qu'un philosophe sérieux ne peut négliger totalement. Tout en reconnaissant, comme tous ses émules, une primauté à la partie spéculative *(al-qism al-naẓarî)* de la *Ḥikma*, c'est-à-dire à la contemplation *(mušâhada)* des vérités-essences *(ḥaqâ'iq al-umûr)*, il a, dans sa vie et dans ses écrits, affirmé la priorité de la partie pratique *(al-qism al-'amalî)* (1).

La tendance pragmatique du questionnaire de Tawḥîdî aidant, cette orientation de la pensée de Miskawayh se confirme dans ses *Šawâmil*. L'anthropologie y apparaît comme le motif et l'ossature de toute une vision philosophique du monde. Les conceptions cosmologiques, au lieu d'être exposées avec cette ampleur architectonique que leur donnera Avicenne, n'y sont utilisées qu'à titre de référentiel d'une réflexion qui poursuit un dessein plus concret : cerner ce donné complexe qu'est l'homme dans une définition sûre. C'est donc pour mieux respecter l'esprit de l'ouvrage et la démarche intellectuelle de l'auteur que nous allons tout ordonner, dans notre analyse, autour de la définition proposée à la page 182 :

« L'homme, c'est l'âme raisonnable *(al-nafs al-nâṭiqa)* faisant usage des organes corporels dont l'ensemble portent le nom de corps humain *(badan)*, de telle sorte que les actes émanant d'elle demeurent sous le contrôle de la [faculté] séparante *(tamyîz)* ».

1. L'homme est un composé: la dualité âme-corps.

Toutes les explications fournies par Miskawayh sur les sujets les plus divers renvoient invariablement à une conception, par ailleurs bien connue, selon laquelle la constitution et la composition de l'homme *(binyat al-insân wa tarkîbuh)* révèlent

(1) En fait, comme cette division porte sur les sujets — abstraits ou concrets — de la recherche et non sur les règles logiques qui commandent celle-ci, la partie pratique n'échappe pas au normalisme de la partie spéculative : d'où les dissonances signalées entre Miskawayh et Tawḥîdî qui attendait peut-être plus de réalisme d'un esprit tourné vers la morale.

l'intrication de deux réalités aux propriétés différentes : le corps et l'âme. Rendre compte de l'existence de l'homme et de tous les problèmes qu'elle pose revient, en effet, à déterminer avec certitude selon quelles lois, quelles modalités et dans quelles perspectives s'exercent les interactions et se réalise l'équilibre optimum entre ces deux réalités.

Comme il est difficile d'éviter l'anachronisme en exposant des théories « scientifiques », il nous semble d'autant plus préférable de laisser parler Miskawayh lui-même pour faire connaître ses conceptions qu'il lui arrive souvent de donner des raccourcis propres à illustrer une histoire de la mentalité scientifique.

Voici d'abord comment, selon lui, l'âme, en tant que principe vital, se manifeste progressivement au cours de l'évolution biologique du corps.

« Lorsque la goutte de sperme *(al-nuṭfa)* qui donne naissance au fœtus parvient dans le [milieu] utérin propice, la première action *(aṯar)* naturelle qui s'y (1) produit est semblable à celle qui se produit pour les minéraux. Je veux dire que la chaleur subtile le = (fœtus) pénètre, le meut et lui confère — une fois qu'il s'est mélangé au liquide [secrété] par la femelle en appétit — une forme composée, — ainsi que cela se produit pour le lait additionné de présure *(infaḥa)*. Autrement dit, [le mélange] s'épaissit et se coagule. Puis la chaleur continue d'agir sur lui jusqu'à ce qu'il rougisse et se transforme en grumeau de sang *(muḍġa)*. A la suite de quoi, il s'apprête à connaître une nouvelle action [transformatrice] : je veux dire que le grumeau puise [sa] nourriture et se trouve pourvu de vaisseaux *('urûq)* semblables aux radicelles *('urûq)* de l'arbre et de la plante. A l'aide de ces vaisseaux, il puise dans le sein de la mère comme les racines de l'arbre puisent dans le sol. Le principe (litté. l'âme) de croissance, c'est-à-dire [l'âme] végétative, fait alors sentir son action *(aṯar)*. Celle-ci se consolide et s'affirme de jour en jour jusqu'à la perfection. [Le fœtus] en vient alors à

(1) Le pronom renvoie au *complexe* formé par la goutte de sperme dès qu'elle atteint l'utérus. Mais l'emploi amphibologique des pronoms vient bien, ici, au secours d'une connaissance très vague.

évoluer en sorte qu'il puisse se nourrir sans l'intermédiaire des vaisseaux, c'est-à-dire se mouvoir de façon autonome à la recherche de sa nourriture.

« Puis, la marque de l'être vivant *('aṯar al-ḥayawân)* se manifeste progressivement en lui. Une fois devenu pleinement apte à recevoir cette marque, il quitte son lieu [primitif] et reçoit la marque de l'âme animale. [L'être ainsi formé] demeure au rang des bêtes animées jusqu'à ce qu'il soit en état de recevoir la marque de la raison *(al-nuṭq)*, j'entends le discernement et la réflexion. A ce moment-là, la marque de l'intelligence *(al-'aql)* se manifeste en lui et ne cesse de se consolider selon l'état de préparation et de réceptivité du sujet jusqu'à ce que celui-ci atteigne l'ultime degré de perfection humaine et domine le degré immédiatement supérieur. Il s'apprête alors à recevoir la marque de l'ange, ce qui l'oblige à passer par un développement ultime *(al-naš'a al-âḫira)* selon un processus plus dynamique *(aqwā)* que le précédent » (pp. 350-51).

Soyons indulgents pour ce qu'il y a de confus et de superficiel dans ces considérations sur la formation évolutive de l'homme. Saisissons plutôt l'effort dont elles témoignent pour suggérer l'enracinement de l'être spirituel dans un substrat matériel. Le corps humain, en vertu de sa complexité et de l'inégalable supériorité de son adaptation fonctionnelle (cf. pp. 68-69), postule un principe vital qui, à la limite de son développement, rejoint ses origines célestes. Le réalisme fécond de la psychologie d'Aristote se trouve ainsi prolongé, si l'on peut dire, par l'idéalisme de Platon.

Retenons aussi la vision unifiante du monde de la vie où l'homme est présenté comme un point d'aboutissement et de départ à la fois, sur une ligne d'évolution partant du règne minéral pour aller rejoindre, dans l'infini des cieux, l'Être Premier *(al-mawjûd al-awwal)*. Cette mise en perspective bipolaire de l'homme revient avec la persistance d'un crédo pour rendre compte de multiples aspects du devenir et de la conduite de cet « animal raisonnable » (cf. p. 248 et ce que nous dirons plus bas).

Le corps et l'âme étant si intimement liés, il est légitime de se demander — et c'est ce qu'a fait tout le Moyen Age — s'ils

ont un destin commun, ou s'ils poursuivent, malgré une solidarité de fait, deux carrières distinctes. Sont-ils condamnés à une collaboration temporaire, ou engagent-ils, « dans une réciprocité de perspectives », leurs sorts respectifs ?

A ces questions, Miskawayh répond que « toutes les puissances de l'âme qui s'accomplissent grâce au corps et aux organes corporels, cessent dès que cesse le corps ; ou plutôt, l'âme, en tant que substance simple, s'en passe. Si elles ont eu besoin du corps, c'est uniquement parce que celui-ci a lui-même besoin d'elles en tant qu'associé à l'âme dans laquelle il puise la subsistance adéquate à sa nature à elle, quand il s'agit d'une plante, d'un animal, ou d'un homme. Pour ce qui est de l'âme, en tant qu'elle est une substance simple, elle n'a nul besoin d'aucun de ces organes corporels » (p. 353).

Tandis que le corps change d'état *(istaḥâla)*, en se décomposant, « l'âme va se suffire à elle-même avec les formes intelligibles qu'elle recèle » *(ibid)*. Mais entre le moment où l'âme insuffle au corps son élan vital et celui où elle l'abandonne à l'inexorable corruption, il y a toute la période d'activité solidaire dont il importe de préciser les données positives.

Dans ce domaine, Miskawayh se sert, avec beaucoup de zèle scientiste, des théories physiologistes de « Galien, de ses disciples et de tous les médecins antérieurs, ou postérieurs à lui » (p. 211). La croissance et le vieillissement du corps (p. 122-23), la maladie et la santé, la vie et la mort (p. 245), le fonctionnement normal des sens (p. 240-41) qui sont « comme les fenêtres et les portes de l'âme s'ouvrant sur le monde extérieur (p. 62), la nature morale *(ḫuluq)* enfin (pp. 169 et 193) : tout cela est strictement conditionné par l'équilibre du tempérament *(i'tidâl al-mizâǧ)*. Cet équilibre qui « est propre à chaque homme et d'une façon générale à chaque être vivant » (p. 238), est lui-même commandé par trois « organes nobles » : le foie, le cœur et le cerveau. Les deux premiers règlent la distribution des quatre humeurs dont le parfait dosage seul préserve l'état physique normal, autorisant, par suite, l'exercice idéal des facultés de l'âme. Celles-ci ont, en effet, leurs sièges dans des parties bien localisées du cerveau : l'imaginative, dans la partie antérieure, la réflexive, dans la partie centrale, la rétentive,

dans la partie postérieure (p. 165). Les trois organes, et tout particulièrement le cerveau, se présentent ainsi comme les noyaux où se concentre et s'affirme la bipolarité de l'homme. C'est autour d'eux que s'élabore toute une théorie « psychosomatique » qui constitue, dans son principe au moins, l'un des aspects les plus modernistes de la psychologie ancienne. Miskawayh en tire, en effet, à la suite d'Aristote, de Galien et de Râzî principalement, l'essentiel d'une Éthique où l'hygiène et la thérapeutique du corps sont étroitement liés à ceux de l'âme et inversement.

Pour concilier cette psychologie naturaliste avec le dogme de l'immortalité d'une partie au moins de l'homme, Miskawayh retient la division tripartite de l'âme ainsi que l'ont fait tous les néoplatoniciens depuis que l'enseignement de Plotin surtout offrit des possibilités accrues de détourner partiellement la philosophie à des fins apologétiques. Ce nombre trois devait paraître arbitraire si l'on en croit Tawḥîdî qui en demande la justification sur un ton sceptique : pourquoi pas deux ? et pourquoi pas quatre ? (p. 356). La réponse de Miskawayh se réduit à une pétition de principe : « toute chose initialement faible et qui finit par devenir extrêmement puissante se divise en trois parties ; je veux dire qu'elle a un commencement, un milieu et une fin » *(ibid)*. Le souci d'une démonstration convaincante l'entraîne, comme dans bien des cas, dans un raisonnement purement formel. En fait, la distinction des trois âmes est un schéma commode qui s'est imposé depuis des siècles pour concilier les élans métaphysiques de l'*homo sapiens* avec ses emportements bestiaux et ses appétits vitaux. Nous allons voir que c'est seulement à travers les variations et les tiraillements occasionnés par les facteurs de développement « psychosomatique » que la faculté raisonnable arrive à établir sa domination et à libérer l'intellect de sa gangue matérielle.

2. *Les facteurs de variation dans le développement « psychosomatique ».*

Nous distinguerons, comme le fait Miskawayh, les facteurs internes et les facteurs externes qui jouent pour chaque entité organique (p. 239). Les premiers sont innombrables, car il s'agit de tout ce qui est susceptible de rompre l'équilibre des

humeurs au profit de l'une d'elles. C'est, par exemple, le cas « des aliments, des boissons, de l'air qu'on respire, de toutes les activités naturelles, ou non naturelles..., des affections multiples..., de l'attraction du principe igné vers le haut et du principe liquide vers le bas » (pp. 238-39). Mais le facteur interne le plus puissant, le plus décisif, celui auquel se ramènent, en somme, tous les autres », tient à ce que, nous les humains, sommes de nature physique ; la part de la nature en nous l'emporte sur celle de l'intelligence, puisque nous baignons dans le monde physique, tandis que l'intelligence est pour nous une étrangère agissant faiblement en nous. C'est pourquoi, notre vue s'émousse quand elle porte sur les intelligibles, alors qu'elle ne s'émousse pas de la même façon quand elle porte sur les réalités physiques (p. 265). Or, cette nature est faite de tendances que nous héritons, en partie, de nos ascendants (pp. 197-98) et qui pèsent, au départ, sur le caractère qui prédominera en nous. Elle est plus encore en proie aux excitations de l'âme bestiale *(al-nafs-al-bahîmiyya)* et aux irruptions désordonnées de l'âme irascible *(al-ġaḍabiyya)*, c'est-à-dire aux multiples passions qui, à tous moments, peuvent nous arracher à cette conquête malaisée, mais indispensable, qu'est le juste milieu *(al-'wasaṭ)* pour nous pousser vers un excès, ou un défaut [1].

Les facteurs extérieurs peuvent se ramener à trois principaux : l'éducation, le climat, et les astres. Par leur action conjuguée, ou séparée, le caractère et, finalement, le sort de l'homme peuvent être orientés vers le salut, ou, au contraire, la déchéance et le malheur *(al-suqûṭ wa-l-šaqâ')*. Cela dépend à la fois du degré de réceptivité de notre nature qui est, initialement, plus ou moins excellente ou mauvaise *(al-ṭab' al-jayyid/al-radî')* et de la qualité des facteurs agissants.

L'éducation « relève en premier lieu de la direction des parents, puis de celle du gouvernant, puis de la loi *(nâmûs)* et des bons usages établis à cette fin » (p. 72). Miskawayh précise que la mère se contente d'assurer à ses enfants, comme

(1) On voit comment l'Éthique découle nécessairement de la psychologie : c'est pourquoi, elle s'impose au sage avec la contrainte de l'évidence et non comme une obligation extérieure.

la femelle à ses petits, la nourriture et les soins matériels ; c'est au père seul qu'incombe la noble tâche de nourrir les jeunes âmes en leur prodiguant l'enseignement nécessaire (pp. 271-72). En fait, l'efficacité salvatrice de l'éducation dépend avant tout du chef de la cité qui, en veillant à l'application intègre de la loi, maintient les citoyens, donc les pères, dans une conception juste des valeurs morales à inculquer aux jeunes (p. 66). Cela suppose que le souverain possède toutes les qualités d'équilibre et de sagesse qu'il s'emploie à développer, par une politique avisée, chez tous ses sujets. Autrement dit, il doit appartenir à une lignée noble et magnifique *(naǧîb)*, échappant aux tares et aux aléas que font peser sur les destinées humaines les influences climatiques et les conjonctions astrales (1).

Le climat, en effet, exerce une action si évidente sur notre constitution psycho-physique, qu'il est à l'origine des différentiations ethniques. Ainsi, le sang des *Zenǧ* est toujours léger et pur : de là leur manque de courage, mais aussi leur caractère gai et pétulant ; les sanguins, au contraire, sont plus courageux ; ils ont la peau blanche et les cheveux longs parce qu'ils habitent le nord où le soleil passe si loin que le froid prédomine, alors que les *Zenǧ* ont la peau noire et les cheveux crépus parce que le soleil, dans leur région, passe très bas et les brûle. Les populations les mieux équilibrées sont celles des régions intermédiaires entre le nord et le sud (pp. 211-12).

L'action des astres n'est pas moins manifeste, comme le prouve l'astrologie *(al-tanǧîm)* dont Miskawayh définit avec autorité la portée et les limites. « Elle est, dit-il, une science naturelle, bien qu'on ait mis sur son compte plus qu'elle ne pouvait garantir. Je veux dire qu'il est souvent arrivé à l'astrologue de se porter garant de la connaissance de faits particuliers et délicats à laquelle on ne peut parvenir à l'aide de cette science... L'astrologue se contente de dire, par exemple : l'an prochain tels indices du soleil et de saturne opéreront leur conjonction et exerceront sur notre monde-ci une action mettant en jeu à la fois les deux natures de ces deux mouvements.

(1) Le loyalisme et le légitimisme *šî'ite* de Miskawayh trouvent ainsi une justification « scientifique » ; cf. pp. 198-99.

L'atmosphère se modifiera, alors, de telle et telle façon ; il en ira de même pour les quatre éléments. Mais comme les animaux et les végétaux sont composés de ces éléments, il s'en suit nécessairement que tout ce qui agit sur leurs éléments composants agit de même sur le composé.

« L'action des étoiles sur notre monde est donc une action naturelle. L'astrologue en informe d'après les calculs qu'il fait sur les mouvements et les rayonnements dont les effets parviennent jusqu'à nous. Il prononce alors (ajouter au texte : *fa-yaḥkumu*) un jugement naturel, bien qu'il lui arrive de commettre des erreurs variant avec :

— la précision de ses déductions,

— la multiplicité des mouvements et des rapports que représente l'ensemble des sphères célestes et des astres,

— la réceptivité des parties considérées dans le monde de la génération et de la corruption, les diverses actions exercées, enfin » (pp. 340-41).

L'homme n'est donc pas seulement rivé au sol par une invincible pesanteur (p. 263) ; il n'est pas seulement en butte aux dangers et aux résistances d'un monde terrestre déjà fort complexe, ou bien aux antinomies de sa propre nature, mais il est aussi concerné par les événements célestes. Pris entre les « deux infinis » du microcosme qu'il était à l'origine et du macrocosme où il se découvre comme partie intégrante, comment arrive-t-il à faire face aux mystères qui l'enveloppent Comment réussit-il à se déterminer et à se saisir au sein de la Totalité ?

Pour compléter notre connaissance de l'homme selon l'anthropologie de Miskawayh il nous reste à décrire sommairement le règne de l'intelligence.

3. Le règne de l'intelligence et la vocation supraterrestre de l'homme.

Quand l'âme raisonnable, grâce à une éducation adéquate, est en pleine possession de son autorité sur les deux autres, l'homme sent s'affirmer en lui des dimensions cosmiques. Il est appelé à un nouveau devenir auquel a préparé toute la

discipline imposée par l'Éthique dans la phase antérieure. L'intelligence, désormais disponible, va pouvoir exercer sa véritable fonction, la seule digne d'elle : connaître le vrai. Son aliment spécifique, c'est la science ; sa faim s'appelle curiosité *(al-tašawwuf)* et, contrairement à la faim physique, augmente à mesure qu'on l'assouvit, c'est-à-dire à mesure que se dévoile l'Être de lumière et d'amour. Car, c'est vers Lui que chemine cette faculté divine *(quwwa ilâhiya)*; Lui, la Cause suprême *('illat al-'ilal)* et le Principe de toutes choses. Pour L'atteindre, il faut justement parcourir l'enchaînement causal en partant du monde sensible *('âlam al-šuhûd)* dont la vérité concrète s'impose à tous et en s'élevant, au prix des sacrifices nécessaires, jusqu'au sommet. Essayons de saisir, d'après l'exemple suggéré par les *Šawâmil*, certaines modalités de ce cheminement. Nous allons pouvoir vérifier l'unité de perspective de la *falsafa* pour qui la connaissance intellectuelle ordinaire prenant pour guide Aristote n'est qu'un prélude à un gnosticisme *('irfân)* inspiré de Plotin. Miskawayh reprend, en effet, des conceptions déjà répandues par al-Fârâbî et que recueillera Avicenne pour les intégrer avec plus de maîtrise dans un système qui se veut plus original (1).

Tout, dans l'anthropologie telle que nous venons de l'exposer, fait déboucher sur la métaphysique. A la cohérente dualité âme-corps président deux principes fonctionnels dont nous avons jugé préférable de parler ici parce qu'ils permettent de comprendre le passage de l'homme concret déchiré par ses passions à l'intelligence, en tant que substance immatérielle et immortelle.

D'une part, l'âme est une matière première *(hayûla)* qui aspire à recevoir des formes *(ṣuwar)*; d'autre part, la vie de l'âme s'exprime dans un mouvement jamais interrompu et soutenu par le désir *(šawq)* de recevoir toujours plus d'en-Haut et de donner à son tour : (pp. 15-16 ; 52-53 ; 321-22 ; et *passim*) ».

(1) Cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, 1951. Comme dans presque toutes les études sur la *falsafa*, l'auteur néglige totalement, dans son essai pour caractériser la mystique avicenienne (pp. 145 sv.), la chaleureuse ambiance néoplatonicienne avivée, après al-Fârâbî, par le brillant cercle d'Abû Sulaymân. « L'originalité » d'Avicenne se trouve ainsi injustement accentuée.

Ces deux puissances (désir de recevoir et de donner) sont en elle par essence et non par accident », précise Miskawayh. Cette activité qui conditionne en permanence la vie de l'âme, n'intéresse toutefois le corps et les fonctions végétatives que parce que le Bien ne peut être arrêté dans sa diffusion. Il y a aussi que plus le corps retire de bénéfices de sa subordination, plus l'âme y trouve son séjour plus supportable. Mais il reste que rien n'est entrepris dans sa perspective à lui dont il ne subsistera, après la mort, que les quatre éléments entrant dans tout composé matériel (p. 188).

Au contraire, le sort de l'âme raisonnable se trouve substantiellement engagé dans cette activité. Tout dépend donc des « formes » qui vont donner vie et consistance ontologique à cette « matière première pour qui le mal est naturel et le bien, objet d'effort et d'étude » (p. 177). Cette plasticité initiale de l'âme rend indispensable une ascèse rigoureuse de manière à écarter tout ce qui est de nature à multiplier les formes du mal. Ainsi, se trouvent fixées les deux étapes majeures qui assurent à l'intelligence, dès son séjour ici-bas, une survie éminente : purification morale par la lutte implacable contre les assauts de tendances bestiales toujours prêtes à imposer leurs viles exigences ; purification intellectuelle par l'étude approfondie c'est-à-dire l'acquisition des formes intelligibles.

Jusqu'où conduit cette quête fervente des intelligibles ? Que devient l'intelligence dans le stade final ? Comment s'opère son contact *(ittiṣâl)* avec Dieu ? S'agit-il bien du Dieu Vivant, Créateur de l'univers et transcendant tel que le définit le Coran, ou d'une Raison Suprême de toutes choses, acceptée dans sa froide nécessité pour garantir la rationalité de l'ordre conçu par la raison humaine ?

Toutes ces questions hantent constamment l'esprit à la lecture des *Šawâmil.* Mais, Miskawayh ne leur consacre jamais de développements assez précis pour qu'il soit possible de se prononcer sur ses vraies options métaphysiques. En se maintenant volontairement sur le terrain de la physique (1) et de la

(1) Au sens large où l'entendait Aristote, c'est-à-dire englobant le domaine physique proprement dit, la biologie et la psychologie.

morale, il a donné à son ouvrage le caractère que nous lui avons déjà reconnu d'un inventaire des données positives pour une anthropologie.

* * *

Pour rendre compte de toute la richesse du *K.H.* qui nous a déjà retenu si longtemps, il aurait fallu examiner bien d'autres aspects importants. Il y aurait à étudier le système proprement éthique de Miskawayh ; à identifier, dans la mesure du possible, ses sources ; à dégager la valeur littéraire de tout l'ouvrage. On peut aussi instituer un parallèle qui serait fort instructif entre le *K.H.* d'une part, les *Muqâbasât* et l'*Imtâ'*, d'autre part.

Nous croyons cependant avoir mis l'accent sur ce qui semble correspondre aux intentions mêmes des deux auteurs : à savoir, pour Tawḥîdî, la protestation d'une conscience injustement étouffée contre l'inanité d'un savoir, voire d'une sagesse non accompagnés d'effets pratiques ; pour Miskawayh la réaffirmation sereine de la validité perenne de la sagesse qu'il est dans la nature des choses de voir trahie, défigurée par l'action des hommes. C'est de cette confrontation sans concessions de deux expériences privilégiées à plusieurs égards que le *K.H.* tire, croyons-nous, sa plus durable importance documentaire sur le degré d'universalité atteint par l'humanisme dans la société bûyide.

Mohammed Arkoun
(Paris)
